

Ruth Sonderegger

Die Herausforderung, (nicht) für andere zu sprechen

Was Jacques Rancière von Gayatri Spivak lernen könnte

Abstract: This paper seeks to demonstrate that Rancière should not be conceived of as historian (or art historian, literary or film theorist, philosopher etc.) but, rather, as an activist attester and witness of equality and that he, thereby, transgresses all kinds of disciplinary boundaries. In order to flesh this claim out, the first part of the essay examines Rancière's archival studies that are devoted, according to the main claim of this paper, to verifying the capacity of subaltern beings to speak on behalf of and thereby emancipate themselves. The second part introduces Gayatri Spivak's widely known contention that the subalterns cannot always and everywhere speak for themselves as a critique of Rancière's basic assumption. Whereas the third section focuses on Rancière's account of equality in order to fend off some dimensions of Spivakian critique, the forth aims at showing that and why both Rancière's account of equality and his activity as witness and attester of equality would have profited tremendously from taking note of Spivak in particular and the historical approach of the *subaltern studies group* in general.

Key Words: activist research, emancipation, equality, indisciplinaryity, May '68, Rancière, Spivak, subaltern positions, subaltern study group

„Gegenüber der obersten (objektivistischen) Analyseeinheit der ‚langue‘ setzt die ‚parole‘ die menschlichen Praktiken, die Subjektivität (wenn auch nicht auf naive, sondern auf durch Strukturen und Diskurse vermittelte Weise) wieder in ihre Rechte als Erkenntnisgegenstand ein.“
(Siegfried Mattl)¹

„I do not intend to speak about / just speak nearby“
(Trinh T. Minh-ha)²

Ruth Sonderegger, Akademie der bildenden Künste Wien, Schillerplatz 3, 1010 Wien,
r.sonderegger@akbild.ac.at

Ich stelle die These, die ich im Folgenden entfalten möchte, gleich an den Anfang: Rancière ist kein Historiker. Was aber nicht bedeutet, dass ich ihn für einen Philosophen, Literaturwissenschaftler, Kunsthistoriker oder Filmtheoretiker halte, um nur ein paar von den Disziplinen aufzurufen, in denen seine Texte diskutiert werden. Rancière ist ein Zeuge; genauer gesagt ein aktiver, ja aktivistischer, aber auch ein reflexiver Bezeuger, und zwar ein Bezeuger der Gleichheit. Damit steht er in Opposition zu jenen „stummen Zeugen“, die Rancière zufolge von der *Annales Schule* erfunden wurden und die der Tagung, der sich diese Überlegungen verdanken, den Titel gaben.³ Unendlich viel näher als die Geschichtsschreibung der *Annales Schule* stehen Rancière jene Zeugenschaftspraktiken, welche die Gruppe *Socialisme ou Barbarie* (1949–1967) unter der Bezeichnung *témoignage* initiiert und unterstützt hatte: die Untersuchung von Arbeitsbedingungen durch die jeweiligen Arbeiter/innen selbst. Indem die Praktiker/innen ihr Wissen über diese Bedingungen und ihre Befähigung zur Forschung unter Beweis stellten, forderten sie zugleich die Trennung zwischen Hand- und Kopfarbeit heraus. Oder anders gesagt: Als Forscher/innen bezeugten die Arbeiter/innen nicht nur bestimmte Fabriksbedingungen, sondern auch ihren Status als Wissensproduzent/innen.⁴

1.

Was bedeutet die These, wonach Rancière kein Historiker ist? Und ist sie haltbar in Bezug auf jene Schriften Rancières, die sich offensichtlicher Weise auch der historischen Forschung widmen? Ich denke hier natürlich in erster Instanz an das Zeitschriftenprojekt *Les Révoltes Logiques* (1975–1981),⁵ das aus einem Seminar Rancières hervor ging, welches seinerseits in der Textsammlung *La parole ouvrière* Niederschlag gefunden hat;⁶ an Rancières Archivstudie *Die Nacht der Proletarier. Archive des Arbeitertraums*⁷ und seine gewissermaßen nachträgliche methodologische Studie *Die Namen der Geschichte*.⁸ Rancières Abkehr von der (marxistischen) Philosophie Althusser'scher Prägung zugunsten der Archivforschung, die er in den frühen 1970er Jahren vollzieht, ist nicht auf einen Vatermord zu reduzieren, wie er viele akademische Lebensläufe prägt und schon deswegen nichts Individuelles sein kann. Die bekannte Distanzierung Rancières von Althusser und von der durch ihn verkörperten Philosophie ist genauso wie der Beginn von Rancières historischer Archivforschung vielmehr den Ereignissen des sogenannten Mai '68 geschuldet – Ereignissen, die weit über die Kämpfe eines ereignisreichen Kalendermonats hinaus gehen.

Die mit dem langen Mai verbundenen Revolten haben Althusser Dinge tun und sagen lassen, die Rancière so grundfalsch fand, dass er sich vom wissenschaftlichen Marxismus, den Althusser personifiziert, abwandte und seither kritisiert.⁹ Dabei

geht es nicht nur um Althusser's verächtliche Bemerkungen über die Revoltierenden; vielmehr sind es die von den Revoltierenden (wieder) erfundenen aktivistischen Forschungspraktiken, die zeigen – ja beweisen – wie Unrecht Althusser hat, wenn er Einsichten in die Gesellschaft und ihre ideologischen Strukturen nur wissenschaftlichen, marxistischen Eliten zutraut. Die militanten Forschungspraktiken, die sich im Umkreis der Mai-Revoluten entwickeln, sind eine praktische Falsifikation des Wissenschaftsverständnisses von Althusser und anderen Vertreter/innen des wissenschaftlichen Marxismus. Studierende und Journalist/innen gingen damals zu Recherchen, die vom politischen Engagement nicht länger getrennt sein wollten, in die Fabriken oder aufs Land; Arbeiter/innen erforschten ihre Produktionsorte, Gefangene ihre Institutionen. Die Begriffe für diese militanten Forschungen waren *établissement* und *enquête*.¹⁰ Natürlich wurden diese Forschungspraktiken nicht erfunden, um Leute wie Althusser zu widerlegen; es ging in erster Linie um das Erfinden und Ermöglichen von Alternativen und gerade nicht nur um eine Negation. Aber die bloße Existenz von Praktiken der *enquête* und des *établissement* kam auch – wie unintendiert auch immer – einer Widerlegung von Althusser gleich und öffnete Althusserianern wie Rancière die Augen.¹¹

Viele Jahre später wird er schreiben:

„Es [Althusser's Projekt; R.S.] beschrieb die Akteure der kapitalistischen Produktionsbeziehungen als notwendigerweise in den Fallstricken der Ideologie gefangen, die von dem System produziert wurden, das sie an ihrem Platz hielt. Das heißt, dass es sie selbst in einem perfekten Kreis einschloss. [...]. Das hieß, dass all ihre Bemühungen im Kampf gegen die Herrschaft selbst blind, von der herrschenden Ideologie vermint waren und dass nur die Wissenden, die fähig sind, die Logik dieses Kreises zu erkennen, sie aus ihrer Abhängigkeit befreien können. In Frankreich wurde 1968 kraftvoll deutlich, dass dieser Herrschaftskreis tatsächlich der dieser vorgeblichen Wissenschaft war. Es wurde deutlich, [...] dass die Wissenschaft, die vorgab, die Abhängigkeit zu erklären und die Revolte zu belehren, eine Komplizin der herrschenden Ordnung war.“¹²

Die Erfahrungen der französischen Streiks, Revoluten, selbstverwalteten Betriebe und der militanten Forschungen um 1968, nicht weniger jedoch ihre Sackgassen und die letztlich jähe Niederschlagung, waren die Hauptmotive, warum Rancière sich den Archiven zuwandte. Zunächst tut er das aber gerade nicht als Individuum, sondern als Teil von Kollektiven, deren bekanntestes das *Collectif Révoltes Logiques* ist. Diesem ging es darum, das Scheitern oder auch einfach nur das polizeilich herbeigeführte Ende des Mai '68 zu verstehen, verwandte politische und forschersische Projekte zu finden, sie ebenso am Leben zu erhalten wie die Errungenschaften des Mai '68; auch um den Beweis, dass die Revoluten von '68 keine absurde, kurz auflo-

dernde Stich-Flamme waren, sondern dass diese häufig auf einen irren Monat verkürzten Revolten in vielfältigen Bezügen mit historischen Formen der Arbeiter/innen-Forschung und -Selbstorganisation stehen. Die Geschichte der Frauen, der nationalen Minderheiten und der anti-kolonialen Kämpfe sollten besondere Aufmerksamkeit bekommen.¹³

Die Orientierung an der Frage, wie man einer Revolte nach ihrer Niederschlagung treu bleiben kann, bringt schon der Name des Kollektivs und der Zeitschrift zum Ausdruck. Er ist dem Gedicht „Demokratie“ von Arthur Rimbaud entnommen, das er kurz nach der Niederschlagung der Pariser Kommune (1871) geschrieben hat. Das Gedicht mit dem Titel „Démocratie“, das in jedem Heft der *Révoltes Logiques* auf der Innenseite des Umschlags wieder abgedruckt wurde, bringt das Demokratieverständnis eines Bürgertums auf den Punkt, das die Kommune in Paris gerade erfolgreich niedergemetzelt hat und im kolonialen Außen nicht weniger gewaltsam vorzugehen beabsichtigt: „Nous massacrerons les révoltes logiques“ lässt Rimbaud die bürgerlichen Demokrat/innen der imperialistischen Restauration sagen.¹⁴ Genau diese Zeile schreibt das *Collectif Révoltes Logiques* programmatisch um, indem es nur das übernimmt, was selbst die Feinde der Revolten den Kommune/innen zugestehen: dass ihre Empörungen vernünftig sind. Das wird das Motto eines Journals, das gut 100 Jahre später und nach einer erneuten Niederschlagung von Revolten an deren Vernünftigkeit festhält. Und natürlich klingt im Titel auch noch die Losung der chinesischen Kulturrevolution nach, der die Mitglieder des Kollektivs nahe standen: „on a raison de se révolter“.¹⁵

Damit zielt die Forschung des *Collectif Révoltes Logiques* nicht auf eine strenge Genealogie militanter Forschung im Sinn von langfristigen Gesetzmäßigkeiten, die die jeweiligen Akteur/innen überschreiten oder ihnen gar gänzlich verborgen wären. Die Behauptung genau solcher nur von Historiker/innen erkennbaren Gesetzen wirft das *Collectif* der *Annales Schule* vor. Vielmehr geht es um die Frage, inwiefern historische und gegenwärtige Revolten ineinander fortwirken und einander bestärken können; und zwar von den Akteur/innen selbst gewusst. Nicht umsonst wird auf der Innenseite des Umschlags der ersten Nummer von *Les Révoltes Logiques* die Losung ausgegeben, „Geschichte von der Revolte her zu befragen und die Revolte von der Geschichte her“.¹⁶ Hinzu kommt die nicht weniger wichtige Frage, inwiefern historisches Wissen über revoltierende Praktiken, die aus der dominanten Überlieferung hinaus geschrieben wurden, zugänglich gemacht werden kann, ohne dass sich die historischen Forscher/innen mit fremden Federn schmücken.

Den Reichtum und die Vernünftigkeit einer Tradition von Revolten zu behaupten, die nicht zuletzt die dominanten Wissenshierarchien in Frage stellen, bedeutet für das *Collectif révoltes logiques* auch, im Moment einer niedergeschlagenen Revolte ihre immer wieder aufgegriffene Möglichkeit zu bezeugen. Oder anders gesagt: Die

Wendung von Rancière und anderen Mitgliedern des Kollektivs zur Geschichte ist dem vom Mai '68 initiierten und bestärkten Anliegen geschuldet, Aspekte der militanten Forschung, aber auch der Selbstverwaltung von Betrieben in Assoziationen am Leben zu erhalten – den Mai also in die Vergangenheit und in die Zukunft hinein auszudehnen, ihn weniger ephemeral zu machen, als es nach seiner Niederschlagung geschehen sollte.

Dabei kann nicht genug betont werden, dass Rancière zufolge so klassische Fragen der Arbeiter/innen-Bewegung wie die der Löhne, der Kranken- und Pensionsversicherung, der Selbstverwaltung der Produktionsmittel etc. nicht abgelöst werden dürfen von Fragen der arbeiterischen Wortergreifung und vom Kampf um die Wissensansprüche derjenigen, denen man Organisation, Wissen, Forschung oder Kunst abspricht. Nicht umsonst trägt das erste Resultat von Rancières Archivforschung im Zusammenhang eines Seminars (1973–1975) den Titel *La parole ouvrière*. Es ist eine Sammlung von Wortergreifungen von Akteur/innen historischer Arbeits- und Wissenskämpfe und umfasst Manifeste, Kampftexte, Reglements von sog. Assoziationen, also selbstverwalteten Betrieben zwischen der Juli-Revolution von 1830 und dem Staatsstreich von 1851. Dass die in *La parole ouvrière* versammelten Dokumente auf Assoziationen zur Selbstverwaltung von Werkstätten und Fabriken im 19. Jahrhundert fokussieren, hat zweifelsohne mit der 1973 erfolgten Besetzung und dann Selbstverwaltung der Uhrenfabrik *Lip* in Besançon zu tun, die zur Zeit der Entstehung von *La parole ouvrière* große Medienaufmerksamkeit erhielt. Schon 1968 hatten die Arbeiter/innen von Lip mit einem viel beachteten Streik auf sich aufmerksam gemacht, mit dem sich auch Filmemacher wie Chris Marker und Jean Luc Godard auseinandersetzten, nachdem sie von einem Aktionskomitee eingeladen worden waren.¹⁷

In einem kontextualisierenden Nachwort zur Neuauflage dieses Buches von 2007 macht Rancière vermutlich am klarsten, warum und unter welchen Umständen sein Interesse an historischer Forschung entstanden ist: Es war in einem Philosophieseminar, das er an der 1969 als Antwort auf die studentischen Forderungen neu konstituierten Universität Paris 8/Saint Denis abhielt. Dort wies ihn ein Geschichtsstudent, Alain Faure, der *La parole ouvrière* mitherausgeben sollte, auf die Dokumente von Arbeiter/innen der 1830er Jahre hin und bereitete dem Professor damit die Möglichkeit eines Neuanfangs: „l'étudiant ouvrit pour le professeur bien des pistes“.¹⁸

In diesem Nachwort nennt Rancière auch drei Motive für die Archivforschung, die sich in diesem Seminar herauskristallisierten. Es erschien dem Seminar wichtig, (1) die Bedingungen von Arbeiter/innen-Aufständen zu erforschen; (2) das Verhältnis der Arbeiter/innen zu Sozialtheorien, (utopischen) Sozialismen und zum Marxismus zu untersuchen; und (3) die internen Spannungen und Diskontinuitäten

der Revolten der Arbeiter/innen herauszuarbeiten.¹⁹ Im Zug dieser Forschung hätten sich dann zwei Hypothesen herauskristallisiert, deren zweite sein ganzes späteres Werk strukturieren würde: Die erste Hypothese lautet, dass es *eine* Stimme der Arbeiter/innen gibt – eine Präsupposition, die Rancière schnell wieder verworfen hat. Die zweite besagt, dass die Wortergreifungen von Arbeiter/innen das Resultat langfristiger Denkprozesse waren und keine spontane Eruption des Leids oder der Empörung.²⁰

Das Journal *Révoltes Logiques*, dessen erste Nummer 1975 auf den Markt kommt, ist gewissermaßen die Fortsetzung der Forschung, mit der Rancière in einem Philosophieseminar begonnen hatte. Der enge Zusammenhang, ja die Verankerung der Geschichtsforschung in der Gegenwart kommt dort nicht zuletzt darin zum Ausdruck, dass das nur vermeintlich ganz historische Journal auch Berichte von und Interviews mit zeitgenössischen Revoltierenden veröffentlichte; etwa ein Gespräch mit Vertretern der Autonomia-Bewegung in Italien oder ein Bericht bzw. Gespräch über Besançon, wo 1976 die schon genannte Uhrenfabrik einmal mehr besetzt worden war.²¹

Wie insbesondere Kristin Ross herausgearbeitet hat, gab es nach der Niederschlagung der Revolten von 1968 in Frankreich vermehrt Hinwendungen zur (Arbeiter/innen-)Geschichte und zur Gründung entsprechender Journale, nicht zuletzt als Einspruch gegen das Hegemonialwerden der Soziologie und der Philosophie.²² Dabei zeichnen sich die *Révoltes Logiques* dadurch aus, dass sie die Spannung zwischen Engagement in der Gegenwart und historischer Forschung bewusst aufrecht erhalten. Im Unterschied dazu hätte das *Forum-Histoire* bzw. seine Zeitschrift *Les Cahiers du Forum-Histoire*, so Ross, sich letztlich für den Aktivismus entschieden, während es sich die Gruppe um das Journal *Le Peuple Français* in Academia bequem gemacht habe.²³

Diesen Vorwurf macht das *Collectif Révoltes Logiques* auch der Redaktion der Zeitschrift *Le Mouvement social* anlässlich deren 100. Nummer. Unter dem Titel „Deux ou trois choses que l'historien social ne veut pas savoir“ arbeitet das *Collectif* in strikter Abgrenzung vom *Mouvement social* den eigenen Ansatz klar heraus:²⁴ Während sich *Mouvement social* wissenschaftliche Distanz auf die Fahnen schreibe, sich des Urteils enthebe und die Forschung gerade nicht in den Dienst der Kämpfe der Gegenwart stellen wolle, betont das *Collectif*: „Cet épisode du passé nous intéresse en tant qu'il est un épisode de ce présent où se décident notre pensée et notre action : la négociation séculaire entre les représentants de l'Etat moderne et les représentants du travail et de la lutte.“²⁵ Hinter dem, was der Redaktion des *Mouvement social* als wissenschaftliche Distanz gilt, wittert das *Collectif* einen Trick: Das eigentlich längst Bekannte werde mit scheinbar neuen Ansätzen aus der Linguistik oder Informatik aufgepimpt, aber nur um zu garantieren „ce qu'on sait déjà“.²⁶

Statt die Staatsarchive, aus denen die wesentlichen und im Wesentlichen bekannten Informationen bezogen würden, zu befragen, reproduziere *Mouvement social* Thesen über die große Genealogie der industriellen Revolution, die über die Bewusstwerdung des Elends zur Organisation der Arbeiter werde – unter Anleitung kundiger Expert/innen, die allein die großen Zusammenhänge kennen.²⁷ In eins damit reproduziere die akademische Wissenschaft sich selbst samt der zu ihr gehörigen Arbeitsteilung, mache aufgrund ihres Objekts – soziale Bewegungen – aber zugleich auch noch Anspruch auf eher linke Konnotationen, obwohl *Mouvement social* in seiner Wissenschaftsgläubigkeit letztlich offen apolitisch sei.

Aber auch die Vergangenheit würde damit falsch dargestellt, nämlich geeint durch das genealogische Projekt einer Entwicklung hin zur immer kohärenteren Organisierung. Die Heterogenität der Kämpfe bleibe damit ebenso verborgen wie alles Widersprüchliche, Polemische und singulär Ereignishafte, das zu diesen Kämpfen gehöre und sich keiner großen Linie des Fortschritts füge, wie sie die Parteimarxist/innen ebenso behaupteten wie die Sozialhistoriker/innen. Letztere sammelten letztendlich nur das Schweigen derjenigen, die sie vorher zum Schweigen gebracht hätten. „C'est en somme l'accumulation des silences qui confirme le discours du maître-historien le quel ne fait que reproduire le discours spontané de l'objet „mouvement social“.“²⁸ Die letzten Sätze des *Collectif Révoltes Logiques* in „Deux ou trois choses ...“ formulieren die Kritik an der akademischen Sozialgeschichtsschreibung im Sinn eines positiven, eigenen Programms: „Ce qui nous intéresse: que les archives soient des discours, les ‚idées‘ des événements, que l'histoire soit en chaque instant rupture, questionnable seulement d'ici, seulement politiquement“.²⁹

Damit sind auch die Prinzipien benannt, denen Rancière in der gleichzeitig stattfindenden Recherche für seine Promotion folgt, die 1981 unter dem Titel *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier* erscheint: Es geht um die historische Erforschung der Vielstimmigkeit von arbeiterischen Wortergreifungen und Selbstorganisationen, jedoch unter ständiger „transversaler Verbindung“ dieser Forschung mit sozialen Bewegungen. Auf die Frage nach der merkwürdigen Rimbaud'schen Bezeichnung von Kollektiv und Zeitschrift hatte das *Collectif Révoltes Logiques* geantwortet, der Name weise nicht auf eine These über die Geschichte, ein Objekt oder eine Methode hin, sondern auf „un rapport transversal au ‚mouvement social‘“.³⁰

Die Nacht der Proletarier ist aber auch ein groß angelegter Einspruch gegen den sogenannten wissenschaftlichen Marxismus Althusser'scher Prägung. Denn Rancière versammelt in diesem Buch überbordendes Material, welches die intellektuelle, künstlerische und organisatorische Kraft prekärer Proletarier/innen nach der Juli-Revolution von 1830 bis hin zur Pariser *Commune* belegt; von Akteur/innen also, die durchaus in der Lage sind, ihre soziale und historische Situation zu analysieren, mit fiktiven Alternativen oder Träumen zu konfrontieren sowie sie zu ver-

ändern – und die dafür keine Fürsprache seitens der (marxistischen) Wissenschaft nötig haben; weder zur Zeit ihres Aktivismus noch später vonseiten wohlmeinender Historiker/innen. Sie tun das mit teilweise bis ans Religiöse grenzendem Eifer in von Saint Simon inspirierten literarisch-philosophischen Clubs, in Sonntags- oder Abendschulen nicht weniger als in selbstverwalteten Handwerksbetrieben und Manufakturen.

Rancière unterstreicht die theoretische, ästhetische sowie praktische Handlungsmacht der Proletarier/innen durch ungewöhnlich lange Zitate aus ihren Schriften und Korrespondenzen, die er weniger auswertet oder kommentiert als vielmehr dem eigenen Schreiben anverwandelt; sehr verwandt dem Prinzip, das die Filmemacherin Trinh T. Minh-ha als „not to speak about / just speak near by“³¹ bezeichnet hat. In einer solchen Nähe komponiert Rancière aus Archivmaterial ein schwer zu bändigendes und keineswegs chronologisch angeordnetes Stimmengewirr, das immer wieder mit dem Konzept einer radikalen weil konfliktfreudigen und -fähigen Demokratie in Verbindung gebracht wird. „Darum verzichtete dieses Buch“ – so Rancière im Vorwort – „auf die erklärende Distanz. Es bemühte sich darum, ein wahrnehmbares Gewebe zu erschaffen, das in unserer Gegenwart diesen Umsturz der Ordnung nachklingen lässt [...] Darum beurteilen strenge Theoretiker und Historiker es als Literatur.“³²

In der kurz darauf erschienenen Abhandlung *Der Philosoph und seine Armen* verteidigt Rancière die von ihm mehr aus Zitatschnipseln komponierten als von der Geburt bis zum Tod rekonstruierten proletarischen Lebensläufe,³³ die miteinander durch Assoziationen, Briefe und Lektüren verbunden sind, gegen den Einwand, es handle sich dabei um marginale Ausnahmen; um Ausnahmen, die überdies keinen nachhaltigen politischen Erfolg gehabt hätten. Rancière legt nicht nur nahe, dass Proletarier/innen wie jene, die in der *Nacht der Proletarier* zu Wort kommen, entscheidend dafür waren, die Erfahrungen der Julirevolution bis zur Pariser *Commune* und darüber hinaus lebendig zu halten und dass dieses Erfahren und Erinnern sich keineswegs hinter den Rücken der Akteur/innen zugetragen hat. Rancière verteidigt die angeblichen Ausnahmen insbesondere gegen die Soziologie im Allgemeinen und gegen Bourdieu im Besonderen. Gegen die soziologische Orientierung am statistischen Mittel und an den Gesetzen der Wahrscheinlichkeit beharrt Rancière auf der Kraft der einzelnen und sei es marginalen widersetzlichen Handlung und behauptet, dass die Würdigung solcher singulärer Handlungen vom Standpunkt der Emanzipation aus wichtiger sei als die Erforschung der Gründe für das in der Tat häufige Ausbleiben des Widerstands.

Ganz ähnlich argumentiert er ca. zehn Jahre später auf dem Feld der Geschichtswissenschaft mit der Monografie *Die Namen der Geschichte* gegen die *Annales Schule*. Dabei ist es kein Zufall, wenn Rancière betont, dass Durkheim bei der *Annales Schule*

genauso Pate gestanden habe wie bei der Soziologie. Der Fokus der *Annales Schule* auf großräumige, gewissermaßen tektonische Verschiebungen im Bereich der Ökonomie oder des Klimas bringt, so Rancière, die einzelnen gewöhnlichen Akteur/innen genauso zum Schweigen wie die alte Ereignisgeschichte aufgrund ihres Fokus auf die wenigen Geschichtsmächtigen es getan hat; aber eben auch wie die Soziologie. Denn nicht weniger als die *Annales Schule* rekonstruiert die Soziologie Rancière zufolge Logiken, von denen jene, die sie exekutieren, angeblich nichts wissen. So gilt gewissermaßen in beiden Durkheim-Schulen – in der soziologischen und der historischen – nur der „stumme Zeuge“ als guter Zeuge. Oder genauer gesagt, nur der zum Verstummen gebrachte Zeuge belegt und verkörpert jene – man möchte sagen: royalen – Gesetzmäßigkeiten, welche die historischen und soziologischen Durkheim-Schulen erforschen und von denen sie behaupten, dass ihre Zeugen sie weder kennen noch je verstehen können. Die von Rancière ins Zentrum gerückten proletarischen Männer und Frauen hingegen handeln, reden, schreiben, korrespondieren und forschen wie die Weltmeister/innen und hegen dabei keinerlei Illusionen über ihr wahrscheinliches Lebensende in Armut.³⁴

Zu den stummen Zeugen ist noch anzumerken, dass Rancière diese nicht erst in jenem Buch zurückweist, in dem er sich mit der Politik und Poetik der *Annales*-Geschichtsschreibung beschäftigt. Schon in der Einleitung zu *La parole ouvrière*, also in seinem ersten Bericht aus dem Archiv, hatte Rancière mit Bezug auf Michelet geschrieben: „Mais l’historien, en citant complaisamment les sages *Mémoires d’un ouvrier rouennais* de Charles Noiret et en taisant soigneusement ses deux *Lettres aux travailleurs*, nous laisse voir la raison fondamentale de cette impuissance: son appartenance au camp de ceux pour qui les ouvriers doivent se taire.“³⁵ Und auf dem Umschlag schon der ersten Nummer von *Les révoltes logiques* wurde zurückgewiesen: „la longue durée, les grandes régularités d’une histoire immobile, limitée par la nature et les épidémies, mémoire des travaux et des jours du peuple, qui réserve aux élites le soin du changement“.³⁶

Zunächst als Teil von Kollektiven, immer mehr aber als ein in der Nähe des Zitats sprechender Autor, bezeugt Rancières historische Forschung die Macht der widerspenstigen Wortergreifung insbesondere jener, die als Opfer und Verlierer der Geschichte gelten. Diese Zeugenschaft ist Teil des Anspruchs, vergangene und/oder vergessene widerständige Wortergreifungen zugänglich und verständlich zu machen; und zwar mit dem erklärten Ziel, solches Sprechhandeln auch in der Gegenwart zu stärken.³⁷

2.

Damit komme ich zu einem Versuch, Gayatri Chakravorty Spivaks viel diskutierte Einwände gegen die These, dass die Subalternen immer für sich sprechen können, als Einwände gegen Rancière zu lesen. Verwandte und vor allem explizit an Rancière adressierte Einwände sind häufig artikuliert worden.³⁸ Doch ich denke, dass Spivak Probleme der Rancière'schen Position in einer Schärfe entfaltet, die ihresgleichen sucht, und dies der Tatsache zum Trotz, dass sie sich meines Wissens nie mit Rancière beschäftigt hat.

Zumindest ein Ziel der Rancière'schen Erzählungen von proletarischen Held/innen der widerständigen Wortergreifung besteht darin deutlich zu machen, dass sie für sich selbst sprechen können und keine Fürsprache oder sonstige entmündigende Hilfe seitens politischer oder wissenschaftlicher Expert/innen nötig haben. Nicht selten generalisiert Rancière die Möglichkeit, für sich selbst zu sprechen, als wäre sie prinzipiell immer und überall vorhanden. Aber aus der Tatsache, dass Wortergreifungen in dem Sinn prinzipiell immer möglich sind, dass man nicht voraussagen kann, wo sie gelingen, folgt nicht, dass sie immer und überall stattfinden können. Die Feier der axiomatischen Gleichheit nimmt im Lauf der Entwicklung von Rancières Werk zu und bisweilen klingt seine Betonung der Subjektivierung im Zeichen des Widerstands fast wie ein moralischer Imperativ. Wer nicht aus eigener Kraft in der Lage ist, für sich selbst zu sprechen, scheint die Menschheit zu verraten. Und wer sich solidarisch aufspielt, verrät sie auch.³⁹

Spivak hat Deleuze und Foucault für eine ähnliche Position heftig kritisiert. In jenem Gespräch, das Spivak in ihrem zunächst als Vortrag gehaltenen Aufsatz „Can the subaltern speak?“ an den Anfang stellt,⁴⁰ behaupten Deleuze und Foucault, dass es gerade für Intellektuelle „nichtswürdig“ sei, sich herauszunehmen für andere zu sprechen.⁴¹ Das ist Spivak zufolge der bequemste Weg, um sich als Intellektuelle aus der Verantwortung zu stehlen. Sie hält der These von Deleuze und Foucault zudem entgegen, dass es insbesondere unter kolonialen Bedingungen unendlich viele Kontexte gibt, in denen vor allem weibliche Subalterne nicht einfach für sich sprechen können; zumindest nicht im vollen Umfang des Vollzugs eines Sprechakts, zu dem auch gehört, dass Sprecher/innen zugehört wird. In diesem Sinn insistiert Spivak mit ihrer viel diskutierten These, die Subalterne könne nicht sprechen, auf dem Unterschied zwischen dem Äußern von Lauten, wozu auch die Subalterne Zugang hat, auf der einen Seite, und dem Herstellen einer „Transaktion zwischen SprecherIn und HörerIn“ auf der anderen.⁴²

Spivak demonstriert die situative Unmöglichkeit von Subalternen, im vollen Sinn zu kommunizieren, am Scheitern ihrer entfernten Verwandten Bhuvaneswari Bhaduri, die 1926 Selbstmord beging, weil sie sich nicht in der Lage sah, als Teil des anticolonialen Widerstands in Indien einen Mordauftrag auszuführen. Dabei hatte Bhaduri ihren Selbstmord präzise als Mitteilung an die Nachwelt geplant. Er sollte während ihrer Menstruation stattfinden, um auszuschließen, dass Bhaduri eine Ver zweiflungstat angesichts einer unehelichen Schwangerschaft zugeschrieben werden konnte. Mit dem Selbstmord reklamierte sie zugleich, sich als Frau das Leben auch außerhalb des Ehedispositivs nehmen zu dürfen, was im indischen Kontext traditionell Witwen vorbehalten war.

Trotz sorgfältiger Planung und Ausführung misslang Bhuvaneswari Bhaduris Versuch, ihren Selbstmord als politische Handlung statt als Verzweiflungstat einer Wahnsinnigen verständlich zu machen – sie wurde als Verrückte abgetan. Wie viele andere Frauen im kolonialen Indien befand sie sich zwischen zwei falschen Alternativen: Wenn sie sich gegen patriarchale Strukturen der eigenen Gesellschaft Gehör verschafft, legitimiert sie die angebliche zivilisatorische Mission der Kolonialmacht zur Rettung der Frau; einen Anspruch, den Spivak mit der Charakterisierung „Weiße Männer retten braune Frauen vor braunen Männern“ auf den Punkt bringt.⁴³ Wendet sie sich als militantes weibliches Subjekt gegen die Kolonialmacht, handelt sie den Erwartungen der eigenen Gemeinschaft so krass zuwider, dass ihre Kritik erst recht falsch bzw. nicht verstanden wird. Es gibt in solchen Situationen keinen Übergang vom „Unvernehmen“⁴⁴ ins Gehörtwerden, das den Akt des Sprechens erst abschließen würde. Oft bleiben nur Handlungen übrig, die sich destruktiv gegen die Akteurin wenden und die, wie im Fall von Bhaduri, nicht als Sprechakt, sondern als persönliche Verzweiflungstat wahrgenommen werden.

Rancière kann man zwar nicht vorwerfen, er habe nur *über* Subjekte gesprochen, die angeblich für sich selbst sprechen können, wie Spivak es Deleuze und Foucault zur Last legt. Denn Rancière hat wie wenige andere versucht, mit zitierten und montierten Worten anderer so zu verfahren, dass diese das Wort behalten. Spivak'sche Zweifel gegenüber Rancières Glauben an die prinzipiell immer und überall mögliche Widerständigkeit sind aber umso ernster zu nehmen. Denn dieser Glaube ist schwer zu trennen von einer Abwertung jener, die mit ihrem versuchten Widerstand (teilweise) scheitern oder überhaupt nicht die Kraft dazu aufbringen können, zumal Rancière immer wieder behauptet, Widerstand sei eine Sache des Willens.

Es sind ganz unterschiedliche Phänomene, denen Rancière mit seiner Fokussierung auf zumindest kurzfristig erfolgreichen Widerstand seitens derjenigen, denen man ihn am wenigsten zutraut, nicht gerecht wird. Zum einen sind es Verhältnisse purer Gewalt. In Bezug auf Konzentrationslager oder die Plantagensklaverei auf den immer möglichen – und sei es nur versuchten – Widerstand zu setzen, ist zynisch;

und zwar der Tatsache zum Trotz, dass Menschen auch in Zonen äußerster Gewalt und Demütigung den Mut zu nicht selten sogar erfolgreicher Widersetzlichkeit aufgebracht haben und aufbringen. Es verbietet sich, sie zu nachahmenswerten Vorbildern zu stilisieren und noch mehr, sie zum Beweis der überall möglichen Widerständigkeit zu machen.

Auch der von Spivak ins Spiel gebrachten Überlagerung verschiedener Formen der Herrschaft kann man mit Rancière kaum gerecht werden. Solche Verkomplizierungen jenseits der Polarität von erfolgreichem und nicht erfolgreichem Widerstand scheinen ihn wenig zu interessieren. Damit übersieht er auch, dass es etwa im Fall von Bhuvaneswari Bhaduri genau auf das ankommt, was Spivak tut: die strukturellen Hintergründe des gescheiterten Kommunikationsakts zu erforschen, wozu die Herrschaft des britische Kolonialismus genauso gehört wie die Regeln von *sati*, dem sog. Witwenopfer.⁴⁵ Das tut Spivak nicht aus Mitleid, sondern um mit Subalternen „in eine Struktur der Verantwortlichkeit [...] einzutreten“. ⁴⁶ In Bezug auf den Selbstmord von Bhaduri bedeutet solche Verantwortlichkeit zweierlei. Auf der einen Seite geht es darum, ihren Selbstmord zumindest im Nachhinein als widerständigen und politischen (Sprech-)Akt lesbar zu machen; andererseits darum, Fortsetzungen der einst handlungsunfähig machenden Strukturen bis in die Gegenwart mit dem unabgeholzten vergangenen Protest zu konfrontieren. Wo gewaltvolle Strukturen der Vergangenheit sich in die Gegenwart fortschreiben, reicht es nicht aus, mit Archivmaterial zu bezeugen, wie andere einmal ihre widerständige Gleichheit behauptet haben. Man muss es, wie Spivak gegen Deleuze und Foucault einwendet, hier und jetzt vielmehr selbst tun.

Auch bei Rancière gibt es die Tendenz, die eigene Verantwortung zugunsten von proletarischen Wortergreifungen durchzustreichen. Hinzu kommt seine Tendenz, sich im Archiv zu verlieren, wie auch Kristin Ross schon in Bezug auf *Les Révoltes Logiques* anmerkt,⁴⁷ obwohl diese Zeitschrift den Anspruch auf einen Eingriff in die Gegenwart weitaus ernster nimmt, als das in Rancières späteren Überlegungen der Fall ist. Schließlich lässt Rancière das Bezeugen singulärer Wortergreifungen in seinen Texten häufig in abstrakte Thesen kippen, wonach alle aufgrund ihrer axiomatischen Gleichheit für sich sprechen können.

3.

Zumindest teilweise kann man Spivak'sche Einwände gegen Rancières Feiern der emanzipatorischen Handlungsmacht durch eine forcierte Lektüre des *Unwissenden Lehrmeisters* bzw. des darin gewürdigten Un-Pädagogen Joseph Jacotot (1770–1840) zurückweisen, der Rancières Inspirationsquelle für die axiomatische Gleichheit ist.⁴⁸

Wie ich schon zu Beginn gesagt habe, kreist das gesamte Werk von Jacques Rancière um die Gleichheit; genauer gesagt um die Bestätigung, Bezeugung oder Verifikation der Gleichheit.⁴⁹ Auch im neuen Vorwort zur deutschen Ausgabe der *Nacht der Proletarier* schreibt er beispielsweise:

„Es gibt nicht eine populäre Intelligenz, die sich mit praktischen Dingen beschäftigt, und eine gelehrte Intelligenz, die sich dem abstrakten Denken widmet. [...] Die Gleichheit der Intelligenzen ist weiterhin der unzeitgemäßeste Gedanke, den man über die soziale Ordnung hegen kann.“⁵⁰

Am ausführlichsten hat Rancière im *Unwissenden Lehrmeister* darauf hingewiesen,⁵¹ dass sein Zugang zur Gleichheit maßgeblich von Joseph Jacotot geprägt ist. Dessen wesentlichste Einsichten, die sich einer langjährigen Unterrichtspraxis verdanken, lauten: Das einzige, wofür manche Menschen Unterstützung in der Gestalt von Lehrer/innen brauchen, sind beinahe formale Angelegenheiten: für die Stärkung ihres Willens zum Lernen, d.h. für den Glauben daran, dass dieser Wille als Voraussetzung für das Lernen (in der Selbstaneignung) ausreicht und für die Unterstützung beim eigenständigen Üben durch Wiederholung. Was die Lehrinhalte betrifft, sind Lehrende in den Augen Jacotots jedoch nicht nötig, sondern abzulehnen. Lehrer/innen, die inhaltliches Wissen vermitteln, vermitteln nämlich vor allem den unüberbrückbaren Abstand zwischen Lehrenden und Lernenden, Wissenden und Unwissenden und ihren angeblich verschiedenen Intelligenzen. Das Festhalten an diesem Abstand stellt eine Verdummungsstrategie dar; eine Leugnung dessen, was Jacotot die eine Intelligenz nennt, die alle zu gleichen macht. Um es in Rancières Jacotot zitierenden Worten zu sagen:

„Der Mensch – und besonders das Kind – kann einen Lehrmeister benötigen, wenn sein Wille nicht stark genug ist, um ihn auf seinen Weg zu bringen und dort zu halten. Aber diese Unterwerfung besteht rein zwischen Wille und Wille. Sie wird verdummend, wenn sie eine Intelligenz an eine andere Intelligenz bindet.“⁵²

Rancière und Jacotot unterscheiden also zwischen der Intelligenz, die in allen Tätigkeiten und bei allen Menschen immer dieselbe ist, und dem Willen, den man auch als Selbstvertrauen in Sachen Intelligenz beschreiben könnte. Der Wille kann sehr verschieden stark ausgeprägt sein. Die eine und unteilbare Intelligenz aber kommt Rancière zufolge, dessen Stimme über weite Teile des *Unwissenden Lehrmeisters* von der Stimme Jacotots nicht unterscheidbar ist, jeder und jedem Beliebigen zu. Es ist die Intelligenz all jener, die durch nachahmendes Üben gelernt haben, eine Sprache zu sprechen; aber auch Fähigkeiten wie Rechnen, Zeichnen, Singen und Schwimmen. Wie unzählbar viele andere auch haben sie selbst einen Weg in die Sprache

und andere Praktiken hinein gefunden, zu denen sie nie vorgestoßen wären, wenn sie als Kind darauf gewartet hätten, bis sie die sprachlichen Erklärungen der vermeintlich intelligenteren Erwachsenen verstanden hätten.

Die fundamentale Gleichheit der Sprechenden lässt sich Rancière zufolge im strikten Sinn nicht beweisen, sondern nur – wenn man an sie glaubt und ihr Geltung verschaffen will –, bezeugen bzw. verifizieren; und zwar indem man aus einer subalternen Position heraus agiert, als würde man (schon) gleich behandelt werden; indem man Geschichten davon erzählt, wie Menschen gegen alle Wahrscheinlichkeiten ihre Gleichheit behauptet haben; indem man Dokumente wie etwa Menschenrechtserklärungen zitiert, die die Gleichheit behaupten, als wäre sie schon realisiert; oder indem man anderen den Willen zur Emanzipation, d.h. zum Sprechen im eigenen Namen und zum Behaupten der eigenen Gleichheit stärkt. Dieses Verifizieren ist genau jener Aktivismus der Gleichheit, von dem ich eingangs behauptet habe, er sei der Fluchtpunkt aller Texte Rancières. In ihm drückt sich eine unaufhebbare Spannung zwischen dem unbedingten Glauben an die Gleichheit und der Notwendigkeit aus, Gleichheit in je singulären Kontexten herstellen, d.h. verifizieren zu müssen, was immer scheitern kann. Wo Rancière die *immer und überall* mögliche Emanzipation predigt, negiert er diese Spannung merkwürdiger Weise selbst.

Wenn man Rancières Aktivismus in Sachen Gleichheit vom *Unwissenden Lehrmeister* her versteht,⁵³ also von jenem Buch her, das wohl am häufigsten vom Willen einzelner spricht, sind die Spivak'schen Vorwürfe des Voluntarismus und Individualismus paradoxer Weise noch am ehesten zu mildern. Denn im *Unwissenden Lehrmeister* geht es zentral auch um die Schwäche des Willens, an die eigene Intelligenz zu glauben; um die Schwierigkeit, von ihr Gebrauch zu machen und sich – in eins damit – zu emanzipieren. Komplementär dazu und konsequenter Weise handelt der *Unwissende Lehrmeister* deshalb auch von der Notwendigkeit der emanzipatorischen Stärkung des Willens durch zweite, dritte und viele. Auch wenn strukturelle Schwächungen des Willens von bestimmten Gruppen im *Unwissenden Lehrmeister* nicht im Zentrum stehen, spielt doch immer wieder eine Rolle, dass Jacotot seine Lehrmethode der Stärkung des Willens zur eigenen und gleichen Intelligenz und damit zur Emanzipation insbesondere jenen Menschen ans Herz gelegt, ja geradezu obsessiv gepredigt hat, die man heute als strukturell bildungsfern bezeichnen würde: den sogenannten kleinen Leuten und der Landbevölkerung: „Das Problem ist nicht, Gelehrte zu erzeugen. Es besteht darin, diejenigen dazu zu ermutigen, sich zu erheben, die sich niedrig an Intelligenz glauben, sie aus dem Sumpf zu ziehen, in dem sie verkommen: nicht dem Sumpf der Unwissenheit, sondern der Selbstverachtung, der Verachtung des vernünftigen Geschöpfes in sich. Es geht darum, emanzipierte und emanzipierende Menschen zu formen.“⁵⁴

Zumindest in zweiter Linie spricht der *Unwissende Lehrmeister* also durchaus und durchgängig von der Schwierigkeit, das Wort zu ergreifen oder zur Tat zu schreiten, selbst von der bisweilen strukturellen, klassenbezogenen Unmöglichkeit, die eigene Gleichheit zu demonstrieren.⁵⁵ Damit wären Einwände, die man gegenüber einem durchaus dominanten Zug in Rancières Schriften, dem Feiern von Akten der Emanzipation unter schwierigsten Bedingungen, erheben kann und meiner Meinung nach erheben muss, zumindest teilweise entkräftet. Wenn man mit dem *Unwissenden Lehrmeister* die Bedürftigkeit des Willens ins Zentrum stellt, fällt ein neues Licht auf Rancières Kritik aller Versuche, für andere zu sprechen, und auch auf die *Nacht der Proletarier*. Diese Kompilation von Träumen ist nicht nur ein Manifest für die prinzipiell immer und überall mögliche Demonstration der Gleichheit, zumal gerade in diesem Buch auch von vielen Rückschlägen, Verlusten und Scheitern berichtet wird. Die *Nacht der Proletarier* ist vielmehr auch ein Exempel der Fürsprache, eine Geschichte von der unterstützenden Verifikation.

Zunächst einmal in dem Sinn, dass ohne Rancières zitierend-verifizierendes Schreiben die Emanzipation der Proletarier/innen zumindest in vielen Fällen wohl noch immer unvernommen wäre. Hinzu kommt, dass *Die Nacht der Proletarier* auch immer wieder von den strukturellen Schwierigkeiten der Emanzipation handelt und von der Notwendigkeit, das Wissen der Handwerker-Philosoph/innen und Arbeiter-Künstler/innen über diese Schwierigkeiten miteinander zu teilen. Nicht zuletzt deshalb kommt es zur Organisation in solidarischen Clubs im Umkreis von Magazinen sowie in Arbeitskämpfen und Assoziationen, in denen die Proletarier/innen einander Vorbild und Unterstützung im Glauben an die je eigene Intelligenz und die Möglichkeit der Emanzipation sein konnten. Das Buch erzählt also auch von der wechselseitigen Verifikation der Gleichheit, und zwar nicht nur zwischen Proletarier/innen. Vielmehr hebt Rancière auch Begegnungen zwischen den Proletarier/innen, Vertreter/innen der Bourgeoisie und Intellektuellen hervor, die die Opposition zwischen Armen und paternalistischen Almosengebern vielfach durchkreuzen.

Ganz analog dazu weiß der unwissende Lehrmeister Jacotot und mit ihm Rancière, dass sich das jeweils eigene – letztlich aber gar nicht so eigene – Emanzipiert-Sein nur erhalten kann, indem man andere beim Verifizieren ihrer Gleichheit unterstützt, indem man ihren Willen stärkt. Denn

„was die ‚Niedrigen‘ verdummt, verdummt gleichfalls die ‚Höheren‘. [...] nur derjenige bestätigt seine Intelligenz, der zu seinesgleichen spricht, derjenige, der fähig ist, die Gleichheit der zwei Intelligenzen zu verifizieren. Folglich verdammt sich der höhere Geist dazu, nicht von den Niedrigen gehört zu werden. Er versichert sich seiner Intelligenz nur, um diejenigen abzuwerten und auszuschließen, die ihm die Anerkennung zurückgeben könnten.“⁵⁶

Aus diesem Gedanken des Zurückgebens und der Wechselseitigkeit folgt eine Konzeption der Emanzipation als Gleichheitsgeschehen zwischen vielen.⁵⁷ Und zwar derart, dass Menschen, deren Willen zu schwach ist, um an die eigene Gleichheit zu glauben, nicht weniger Unterstützung brauchen als die Emanzipierten für ihr Festhalten am Glauben an die Gleichheit.⁵⁸

Jene Wesen, welche gemeinsam ein Gefüge der emanzipierenden Gleichheit konstituieren, sind durchaus schwächer als Rancière zulässt. Denn auch als emanzipierte bleiben sie in dem Sinn schwach, dass sie auf die Verifikationen der eigenen Gleichheit durch Zweite, Dritte und Vierte ebenso angewiesen sind wie auf die Verifikation der Gleichheit von allen anderen. Allenfalls die Dynamik eines solchen Gefüges kann stark werden. Und dasjenige, das Rancière mit den Zitaten der Proletarier/innen entfaltet, ist ein genauso starkes wie es die Assoziationen der Proletarier/innen immer wieder waren. Schließlich macht Rancières Hinwendung zu den Archiven der Proletarier/innen nach 1968 am offensichtlichsten, dass gerade auch Rancière und die Netzwerke, in denen er arbeitet, die emanzipatorische Kraft der erforschten und in ihrer Gleichheit verifizierten Proletarier/innen brauchen – in einem historischen Moment, der nicht nur, aber auch eine Niederlage bezeichnet und auf Bezeugungen der Gleichheit ganz besonders angewiesen ist.

Eine solche Sozialität der wechselseitigen Unterstützung und Intensivierung der immer bedürftigen Fähigkeit zur Selbstemanzipation muss man heute wohl eher gegen Rancière denken. Denn in seinen späteren Schriften – zumal in denen zur Kunsttheorie – dominiert Rancières Ablehnung jeglichen Wissens über die Schwierigkeit, das Ausbleiben, Scheitern oder das stille Versanden von Emanzipationsbestrebungen und ganz besonders seine Ablehnung des Wissens über strukturelle Verunmöglichkeiten der Emanzipation. Selbst wo er solche Strukturen nicht von vorne herein leugnet, geht Rancière davon aus, dass sie bekannt sind und ihre weitere Erforschung nur lähmend sowie die bestehende Aufteilung des Sinnlichen performativ zementierend wirken würde.

4.

Wenn ich zu Beginn gesagt habe, Rancière sei kein Historiker und auch sonst kein Fachwissenschaftler, sondern ein aktivistischer Bezeuger der Gleichheit, so impliziert das in seinem Fall zweierlei: eine große Skepsis gegenüber jeglicher akademischen Wissensproduktion und der ihr eingeschriebenen Aufteilung in Wissende und Unwissende, Kopf- versus Handarbeiter/innen etc.; und seine gänzliche Ablehnung der sei es historischen oder soziologischen Erforschung jener Strukturen, die die Emanzipation verunmöglichen. Was die erste Implikation betrifft, nämlich

Rancières Wissenschafts- und zugleich Pädagogik-Kritik an der verdummenden Fortschreibung der Aufteilung in Wissende und Unwissende, Theoretiker/innen und Menschen der Praxis, in Leidende und Almosen Gebende etc., so hat Rancière in seinen frühen, von den militanten Forschungen im Kontext von '68 inspirierten Arbeiten meines Erachtens überzeugende Alternativen entwickelt: nämlich textuelle Formen der aktivistischen Wissensproduktion im Namen der Gleichheit. Es sind Texte, die nicht bei sich selbst, sondern im – wie auch immer prekär vorhandenen – Wissen anderer von der Emanzipation beginnen; Texte, die Fragmente dieses schon vorhandenen Wissens über die jeweiligen Entstehungs- und Gebrauchskontexte hinaus miteinander verknüpfen – insbesondere auch mit der Gegenwart –, sodass sie einander befragen und bestärken können.

In dieser Hinsicht ist das Projekt *Les Révoltes Logiques* vielleicht das gelungenste. Denn hier begegnen nicht nur kollektiv geschriebene Texte mehr oder weniger singulären Stimmen, auch Vergangenheit und Gegenwart treten in ein Verhältnis des wechselseitigen Bezeugens der Gleichheit und damit der Emanzipation. Demgegenüber ist Rancières Entscheidung, Texte, die er unter seinem Namen, aber stets in enger Zusammenarbeit mit dem *Collectif*, in *Les Révoltes Logiques* veröffentlicht hat, in englischer Übersetzung bei Verso als seine Sammelbände zu veröffentlichen, eine äußerst problematische. Damit droht genau jenes emanzipatorische Gefüge zwischen vielen sowie zwischen archivischer Forschung und aktivistischem Bezeugen verloren zu gehen, auf die es – auch dem frühen Rancière zufolge – ankäme. Umso mehr, wenn auf dem Cover des ersten der beiden Sammelbände auch noch ein *blurb* mit „A unique voice“ wirbt.⁵⁹ Da hilft es auch nicht, wenn Rancière am Ende des Buchs unter der Überschrift „Acknowledgements“ schreibt: „I take the opportunity here to recall that *Les Révoltes Logiques* was not a magazine that published these articles among others, but rather the expression of a collective of work and discussion.“⁶⁰ So bleibt von einem Gefüge der wechselseitigen Bezeugung der Gleichheit hauptsächlich ein berühmter Autor übrig.

In Bezug auf die zweite der oben genannten Implikationen des Bezeugens der Gleichheit, Rancières strikte Ablehnung der Erforschung der Schwierigkeit oder des Ausbleibens der Emanzipation, habe ich meine Kritik mit Bezug auf Überlegungen von Gayatri Spivak deutlich zu machen versucht. Es ist zumindest merkwürdig, dass Spivaks seit der ersten Vortragsversion von 1983 viel und heftig diskutierte Kritik an zwei französischen Theoretikern, deren Position derjenigen von Rancière sehr nahe kommt, von Rancière nie aufgegriffen worden ist; zumal Spivak viele Fahrten in ein Jenseits der Dichotomie, wonach Subalterne entweder sprechen können oder stumm sind, legt; eine Dichotomie, die Rancière im Lauf der Entwicklung seines Werks immer mehr gut zu heißen scheint, was nicht zuletzt im polemischen Stil seiner Abrechnungen mit beispielsweise der *Annales Schule* oder auch

der Soziologie Bourdieus zum Ausdruck kommt, die keine Zwischentöne kennen.⁶¹ Eine Auseinandersetzung mit Spivak hätte Rancière auch auf die Spur der Historiker/innen der *Subaltern Studies Group* bringen können, die sich in Bezug auf die britische Kolonialherrschaft in Indien eine Aufgabe stellte, die dem Anliegen von *Les Révoltes Logiques* in einem entscheidenden Aspekt sehr nahe kommt; ging es der *Subaltern Studies Group* doch darum, antikolonialen Widerstand insbesondere auch in der Landbevölkerung zu erforschen und damit jene zum Sprechen zu bringen, die in den Archiven nur im Zerrspiegel der kolonialen Administration vorkommen – wenn überhaupt.

Eine Auseinandersetzung mit den Historiker/innen der *Subaltern Studies Group* hätte aber nicht nur auf einen möglichen Bündnispartner aufmerksam machen, sondern auch als Korrektiv der von Kristin Ross kritisierten Konzentration der *Révoltes Logiques* – und für Rancières spätere Schriften gilt das noch viel mehr – auf Frankreich dienen können;⁶² auf ein Frankreich, dem dadurch eine exzeptionelle Rolle zugesprochen wird und dessen Kolonialgeschichte, so müsste man gerade im Licht der Forschung der *Subaltern Studies Group* ergänzen, kaum in den Blick kam. Dabei hat Rancière selbst im Nachwort zu *La parole ouvrière* geschrieben:

„Mai 68 fut le point culminant du grand *revival* de la pensée marxiste et de l'espérance révolutionnaire qui se nourrit dans les années 1960 de l'énergie des luttes de décolonisation et des mouvements d'émancipation du tiers-monde, et crut trouver des modèles dans la révolution cubaine ou dans la révolution culturelle chinoise et les principes d'une compréhension renouvelée de la tradition marxiste dans les appels à la théorie de Louis Althusser comme dans les appels à l'action de Franz Fanon ou dans les analyses des nouvelles formes de l'exploitation capitaliste et de la résistance ouvrière menées par les marxistes italiens.“⁶³

Die Beschäftigung mit den *Subaltern Studies* hätte darüber hinaus einen kritischeren Blick auf jene einzige nicht-französische Historiker/innen-Schule ermöglicht, die für die *Révoltes Logiques* eine Rolle spielte, nämlich die englische Arbeiter/innen-Geschichtsschreibung in der Nachfolge von E.P. Thompson.⁶⁴ Zwar waren vom Marxismus inspirierte Studien wie E.P. Thompsons *The Making of the English Working Class* und E.J. Hobsbawms *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movements in the Nineteenth and Twentieth Centuries* eine allgegenwärtige Inspirationsquelle für die *Subaltern Studies Group*, die sich am Ende der 1970er Jahre in England formierte.⁶⁵ Doch von Anfang an ging es dieser Gruppe gerade darum zu zeigen, dass die indische Kolonialgeschichte mit den Begriffen und Methoden der englischen Arbeiter/innen-Geschichtsschreibung nicht zu verstehen ist.⁶⁶ Indem die Vertreter/innen der *Subaltern Studies* die Begrenztheit der Ansätze von Thompson und Hobsbawm nachwiesen, zeigten sie zugleich, wie eurozentrisch sie sind.

Dipesh Chakrabarty zufolge, der zur *Subaltern Studies Group* gehört, kritisieren die Vertreter/innen der *Subaltern Studies* die englische Arbeiter/innen-Geschichtsschreibung in drei Hinsichten:⁶⁷ (1) Die Beschäftigung mit indischer Kolonialgeschichte aus der Perspektive der am meisten marginalisierten Subalternen, genauer gesagt die Beschäftigung mit dem Widerstand der Landarbeiter/innen während der Kolonialzeit, macht deutlich, dass nicht alle Herrschaftsverhältnisse von einer Universalgeschichte des Kapitals determiniert werden. (2) Die englischen Historiker der *New Left* denken Politik darüber hinaus zu sehr innerhalb der Grenzen des europäischen Nationalstaates und seiner Institutionen. Das hat zur Folge, dass die lokalen Aufstände der indischen Landbevölkerung als vorpolitisch, ja primitiv abgetan werden, weil sie eben nicht von einer Partei oder staatlichen Organisationen getragen sind oder zumindest dorthin führen. Oder anders gesagt: Die englische Arbeiter/innen-Geschichtsschreibung lässt nur jene Aufstände und Widerstände als politisch gelten, die zu Veränderungen in der Gesetzgebung oder in nationalen Parlamenten nach europäischem Zuschnitt geführt haben. (3) Schließlich problematisieren Historiker/innen wie Thompson die Archive zu wenig, aus denen sie ihre Informationen beziehen. Demgegenüber entwickelt die *Subaltern Studies Group* im Anschluss an Ranajit Guha Lektürepraktiken, die es erlauben, im Spiegel des Kolonialarchivs die widerständigen Praktiken der Landbevölkerung zu lesen.⁶⁸

Diese Kritik haben indische Historiker/innen seit den späten 1970er Jahren entwickelt; also ungefähr zur Zeit des Entstehens der *Révoltes Logiques*,⁶⁹ und zwar mit dem erklärten Ziel, die geleugnete Handlungsmacht und die Erfolge der revoltierenden indischen Landbevölkerung nachzuweisen. Dieses Ziel hätte Rancière und den *Révoltes Logiques* ebenso einleuchten müssen wie die Kritik der Gruppe an Thompson.⁷⁰ Somit wird es umso unverständlicher, dass weder das *Collectif* noch Rancière sich mit der *Subaltern Studies Group* auseinandergesetzt haben. Es ist erstaunlich, wie nahe viele Überlegungen Rancières Ranajit Guha kommen; etwa wenn letzterer problematisiert, dass die marxistische Geschichtsschreibung und auch noch Thompson nichts mit den religiösen Aspekten der Aufständischen und all jenem anfangen können, das sich nicht in den großen genealogischen Bogen einer fortschrittsgläubigen Revolutionsgeschichte nach europäischem Vorbild einfügt. So schreibt Guha mit Blick auf Thompson beispielsweise:

„[...] the specificity of rebel consciousness had eluded radical historiography as well. This has been so because it is impaled on a concept of peasant revolts as a succession of events ranged along a direct line of descent [...] in which all the constituents have the same pedigree and replicate each other in their commitment to the highest ideals of liberty, equality and fraternity. In this ahistorical view of the history of insurgency all moments of consciousness are assimilated to the ultimate and highest moment of the series – indeed to

an Ideal Consciousness. A historiography devoted to its pursuit (even when that is done, regrettably, in the name of Marxism) is ill-equipped to cope with contradictions which are indeed the stuff history is made of.“⁷¹

Ist das Desinteresse Rancières an der *Subaltern Studies Group* einfach nur eine verpasste Chance zur Kollaboration, eine Folge der von Kristin Ross in Bezug auf *Les Révoltes Logiques* kritisierten Konzentration auf ein exeptionalistisches Frankreich oder das, was Ann Laura Stoler mit Blick auf französische Intellektuelle der jüngeren Zeit „colonial aphasia“ nennt?⁷²

Anmerkungen

- 1 Siegfried Mattl, Fiktion und Revolte. Kreuzungslinien von Politik, Geschichte und Cinephilie bei Jacques Rancière, in: Drehli Robnik/Thomas Hübel/Siegfried Mattl, Hg., *Das Streit-Bild. Film, Geschichte und Politik bei Jacques Rancière*, Wien/Berlin 2010, 115–129, 120.
- 2 Kommentar von Trinh T. Minh-ha in ihrem Film *Reassemblage*, 1982, 16mm, 40 min.
- 3 Die Tagung „Stumme Zeugen. Jacques Rancière und die Geschichte“ fand am 28./29.11.2014 am IFK in Wien statt.
- 4 Vgl. Andrea Gabler, Antizipierte Autonomie. Zur Theorie und Praxis der Gruppe „Socialisme ou Barbarie“ (1949–1967), Hannover 2009.
- 5 Zum Kontext dieses Projekts vgl. Mischa Suter, Ein Stachel in der Seite der Sozialgeschichte: Jacques Rancière und die Zeitschrift *Les Révoltes logiques*, in: *Sozial.Geschichte Online* 5 (2011), 8–37, hier: 37. http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DerivateServlet/Derivate-26910/03_Suter_Ranciere.pdf (3.8.2015); Kristin Ross, *May '68 and its Afterlives*, Chicago/London 2002, insbesondere 113–137.
- 6 Alain Faure/Jacques Rancière, Hg., *La parole ouvrière. Textes présentés par Alain Faure et Jacques Rancière*, Paris 2007, 2. Auflage.
- 7 Jacques Rancière, *Die Nacht der Proletarier*. Archive des Arbeitertraums, Wien/Berlin 2013 [frz. 1981].
- 8 Jacques Rancière, *Die Namen der Geschichte. Versuch einer Poetik des Wissens*, Frankfurt am Main 1994 [frz. 1992].
- 9 Auch im Vorwort zur Neuauflage von Rancières Abrechnung mit dem wissenschaftlichen Marxismus in der Monografie *Die Lektion Althusser* bekräftigt er seine Kritik als eine politische und möchte sie nicht als „persönliche Verbitterung“ verstanden wissen. Vgl. Jacques Rancière, *Die Lektion Althusser*, Hamburg 2014 [frz. 1974], 11.
- 10 Vgl. Donald Reid, *Etablissement: Working in the Factory to Make Revolution in France*, in: *Radical History Review* 88 (2004), 83–111.
- 11 Dass es die militanten Forschungspraktiken im Kontext des Mai '68 sind, welche Rancières Archivarbeit zugrunde liegen, ist auch die These von beispielsweise Vincent Chambarlhac, Kristin Ross und Mischa Suter. Vgl. Vincent Chambarlhac, *Faire retour (Les Révolts logiques, Mai 68 et ses vies antérieures)*, in: *dissidences, Revue électronique dissidences [en ligne]*, 3 (2012), <http://revuesshs.u-bourgogne.fr/dissidences/document.php?id=1864> (24.7.2015); Ross, *May '68*, bes. 113–137; Suter, *Ein Stachel in der Seite der Sozialgeschichte*.
- 12 Jacques Rancière, Vorwort zur englischen Neuübersetzung (2012) in: ders., *Nacht*, 13–18, 14 f.
- 13 Vgl. das Editorial der ersten Nummer der Zeitschrift: *Les Révoltes Logiques*, 1 (1975), Innenseite des Umschlags.
- 14 „Démocratie
Le drapeau va au paysage immonde, et notre patois étouffe le tambour. Aux centres nous alimenterons la plus cynique prostitution. Nous massacrerons les révoltes logiques.

Aux pays poivrés et détrempés! – au service des plus monstrueuses exploitations industrielles ou militaires.

Au revoir ici, n'importe où. Conscription du bon vouloir nous aurons la philosophie féroce; ignorants pour la science, roués pour le confort; la creaison pour le monde qui va. C'est la vraie marche. En avant, route!"

„Demokratie

Die Fahne marschiert in die unreine Landschaft, und unser Kauderwelsch erstickt die Trommel.

In den Hauptstädten werden wir die schamloseste Hurerei hochbringen. Wir werden die vernünftigen Empörungen niedermetzeln.

Hin in die gepfefferten und erschlafenen Länder! – im Dienst der ungeheuerlichsten industriellen oder militärischen Ausbeutungen.

Auf Wiedersehen hier, ganz gleich wo. Rekruten des guten Willens, werden wir uns an die Philosophie der Barbarei halten; Stümper in der Wissenschaft, Wüstlinge im Genuß des behaglichen Lebens; krepieren muß die Welt, wie sie heute läuft. Das ist der wahre Fortschritt. Vorwärts los!"

Arthur Rimbaud, Illuminations. Farbstiche. Französisch/Deutsch. Übersetzung von Walther Küchler, Stuttgart 2002.

- 15 In einem Interview mit der Zeitschrift *L'Ane* meinte das *Collectif Révoltes Logiques* 1981, als es nach dem Namen befragt wurde: „c'était d'abord une fidélité emblématique, sinon théorique, à l'affirmation „on a raison de se révolter“, in: „Révoltes logiques“: La Contre-histoire, in: *L'Ane* 1 (1981), 2. Eine online-version des Gesprächs findet sich auf: <http://horlieu-editions.com/introuvables/les-revoltes-logiques/entretien-l-ane.pdf> (3.8.2015). Vgl. auch Jacques Rancière, *Les scènes du peuple*, Paris 2003, 10.
- 16 „Interrogeant l'histoire à partir de la révolte et la révolte à partir de l'histoire“. *Les Révoltes Logiques*. Cahiers du Centre de Recherche sur les Idéologies de la Révolte 1 (1975). Alle Nummern der Zeitschrift finden sich in digitalisierter Form auf: <http://archivesautonomies.org/spip.php?article86> (17.9.2015).
- 17 Vgl. zu zwei Filmen, die sich mit dem Lip-Streik von 1968 auseinander setzen, Maria Muhle, Ästhetischer Realismus. Strategien post-repräsentativer Darstellung anhand von *A bientôt j'espère* und *Classe de lutte*, in: Drehli Robnik/Thomas Hübel/Siegfried Mattl, Hg., *Das Streit-Bild. Film, Geschichte und Politik bei Jacques Rancière*, Wien/Berlin 2010, 177–193.
- 18 Faure/Rancière, *parole ouvrière*, 339.
- 19 Ebd., 338.
- 20 Ebd., 341.
- 21 Vgl. Pierre Saint-Germain und Michel Souletie, *Le voyage à Palente* (= der Bezirk von Besançon, in dem sich Lip befindet, R.S.) sowie das Gespräch des *Collectif Révoltes logiques* mit dem Titel „Visages de l'autonomie“, beide in: *Les Révoltes Logiques* 7 (1978), 67–106.
- 22 Ross, *May '68*, 116.
- 23 Vgl. ebd., bes. 116–137.
- 24 *Collectif Révoltes Logiques*, *Deux ou trois choses que l'historien social ne veut pas savoir*, in: *Le mouvement social* 100 (1977), 21–30.
- 25 Ebd., 30.
- 26 Ebd., 26.
- 27 Vgl. ebd., 27.
- 28 Ebd., 28.
- 29 Ebd., 30.
- 30 *Collectif Révoltes Logiques*, „Révoltes logiques“: La Contre-histoire, 2.
- 31 Vgl. Fußnote 2.
- 32 Jacques Rancière, Vorwort zur englischen Neuübersetzung, in: ders., *Nacht*, 17 f.
- 33 Jacques Rancière, *Der Philosoph und seine Armen*, Wien 2010 [frz. 1983].
- 34 Vgl. Rancière, *Nacht*, 103. Verstreute Schriften eines dieser Proletarier hat Rancière als Buch herausgegeben: Louis-Gabriel Gauny, *Le philosophe plébéien*. Textes réunis par Jacques Rancière, Vincennes 1985.
- 35 Faure/Rancière, *parole ouvrière*, 17. Die beiden von Michelet erwähnten Briefe von Noiret finden sich in diesem Buch auf den Seiten 78–105.

- 36 Les Révoltes Logiques 1 (1975), Innenseite des Umschlags.
- 37 Die 2011 gegründete Zeitschrift *History of the Present* knüpft explizit an den Anspruch von *Les Révoltes Logiques* an, transversale Zusammenhänge zwischen historischen und gegenwärtigen sozialen Bewegungen herzustellen. Im Editorial der ersten Nummer schreiben die Herausgeber/innen: „We think, moreover, that a journal that cuts against the grain of established disciplinary norms will contribute both to history and theory. In this, we are inspired in part by a French journal published between 1975 and 1985 (sic!), *Les Révoltes Logiques*. Its object was to marry philosophy and history through archival work that disrupted, the false testimony of linear history’ and challenged contemporary certainties and prevailing political categories of analysis.“ <http://historyofthepresent.org/1.1/introduction.html> (24.7.2015). Auf dieses Journal macht auch Mischa Suter aufmerksam.
- 38 Vgl. zur Kritik an Rancières These, dass Menschen auch unter Bedingungen der Herrschaft für sich sprechen können: Jens Kastner, *Der Streit um den ästhetischen Blick. Kunst und Politik zwischen Pierre Bourdieu und Jacques Rancière*, Wien 2012; Pascal Jurt/Ulf Wuggenig, *Kritischer Realismus und das Axiom der Gleichheit. Der Antagonismus von Pierre Bourdieu und Jacques Rancière*, in: Jens Kastner/Ruth Sonderegger, Hg., *Pierre Bourdieu und Jacques Rancière. Emanzipatorische Praxis denken*, Wien/Berlin 2014, 183–211; Ruth Sonderegger, *Negative Versus Affirmative Critique: on Pierre Bourdieu and Jacques Rancière*, in: Karin de Boer/Ruth Sonderegger, Hg., *Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy*, Houndmills Basingstroke 2012, 248–264.
- 39 Zum axiomatischen Status der Gleichheit vgl. z.B. Jacques Rancière, *Kommunisten ohne Kommunismus?*, in: Jacques Rancière, *Moments politiques. Interventionen 1977–2009*, Zürich 2009, 207–220, 208. Begonnen haben seine Forschungen zur Wortergreifung von Arbeiter/innen hingegen mit Bezug auf einen sehr präzise bestimmten Kontext: Es sei die Julirevolution von 1830 gewesen, in der Arbeiter/innen erkannt und erprobt hätten, dass ihre Macht die des Wortes ist: „Ce qui est nouveau au lendemain de 1830, c’est cet effort singulier d’une classe pour se nommer, pour exposer sa situation et répondre aux discours tenus sur elle. [...] S’ils peuvent avec force au lendemain de 1830 nommer leur identité et affirmer leurs exigences, c’est sans doute parce que les journées de Juillet ont montré que c’est eux qui, en dernière instance, faisaient et défaisaient les rois. [...] Mais aussi, ils parlent pour être reconnus comme autre chose que la force du nombre et la vigueur des bras, manières d’outils ou de fusils: pour montrer que les ouvriers peuvent dire ce qui est juste et raisonnable [...]“. Faure/Rancière, *parole ouvrière*, 9.
- 40 Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation. Mit einer Einleitung von Hito Steyerl*, Wien 2008, 64.
- 41 Die Intellektuellen und die Macht (Gespräch mit G. Deleuze; 4. März 1972), in: Michel Foucault, *Dits et Ecrits. Schriften. Zweiter Band*, Frankfurt am Main 2002, 382–393, 385.
- 42 Vgl. Gayatri Chakravorty Spivak, *Ein Gespräch über Subalternität*, in: Spivak, *Can the Subaltern Speak?*, 119–148, 122.
- 43 Spivak, *Can the Subaltern Speak?*, 78.
- 44 Diesen Begriff entwickelt Rancière im gleichnamigen Buch, um die Position derjenigen zu beschreiben, die innerhalb der jeweils vorherrschenden Konventionen des Wahrnehmbaren, Sagbaren und Denkbaren – Rancière nennt das „Aufteilung des Sinnlichen“ – nicht vorkommen. Vgl. Jacques Rancière, *Das Unvernehmen*, Frankfurt am Main 2002 [frz. 1995]; Jacques Rancière, *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*, Berlin 2006 [frz. 2000].
- 45 Vgl. zur Geschichte von *sati*: Spivak, *Can the Subaltern Speak?*, 80 ff.
- 46 Spivak, *Gespräch*, 129.
- 47 Ross, *May ’68*, 130.
- 48 Vgl. dazu ausführlicher: Ruth Sonderegger, *Vom Wahrmachen der Gleichheit*, in: *Journal für Phänomenologie* 38 (Sondernummer zu Jacques Rancière, 2012), 27–41.
- 49 Spivak, *Gespräch*, 129.
- 50 Rancière, *Nacht*, 17 f.
- 51 Jacques Rancière, *Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation*, Wien 2007 [frz. 1987].
- 52 Ebd., 23.
- 53 Rancière, *Lehrmeister*.
- 54 Ebd., 119.

- 55 Sexistische oder rassialisierte Formen von Herrschaft, die dem *Collectif Révoltes Logiques* sehr wichtig waren, spielen im *Unwissenden Lehrmeister* keine Rolle.
- 56 Rancière, *Lehrmeister*, 53.
- 57 Zum Zusammenhang zwischen Gleichheit und Emanzipation im Anschluss an Rancière vgl. Joan Wallach Scott, *Emancipation and Equality: A Critical Genealogy*, Utrecht 2012.
- 58 Ruth Sonderegger, *Do We Need Others to Emancipate Ourselves? Remarks on Jacques Rancière*, in: *Krisis. Journal for Contemporary Philosophy* (2014) 1, <http://www.krisis.eu/content/2014-1/krisis-2014-1-07-sonderegger.pdf> (9.8.2015).
- 59 Vgl. Jacques Rancière, *Staging the People. The Proletarian and his Double*, London/New York 2011; *The Intellectual and his People. Staging the People Volume 2*, London/New York 2012. Insofern kann ich Patrick Eiden-Offe nur zustimmen, der in einer Rezension der deutschen Übersetzung von *La nuit des prolétaires* schreibt: „Für deutschsprachige Leser bleibt indes eine beruhigende Perspektive: Solange jetzt erst einmal die älteren übersetzt werden, kommen wir in den Genuss immer besserer Bücher Rancières.“ Patrick Eiden-Offe, *Nach der gestohlenen Zeit*, in: *Jungle World*, 14. November 2013, online <http://jungle-world.com/artikel/2013/46/48830.html> (9.8.2015).
- 60 Rancière, *Staging the People*, 233.
- 61 Eine gewisse Überschätzung und Feier von Handlungsmacht wirft Spivak in *Can the Subaltern Speak?* nicht nur Deleuze und Foucault vor, sondern auch der *Subaltern Studies Group*, mit der sie selbst stark verbunden ist. Dabei betont sie, dass es hier auch Ansätze gibt, die Analyse von Herrschaftsstrukturen mit singulärer, aber auch geteilter Handlungsmacht zusammen zu denken. Denn die minutiöse historische Forschung der Gruppe bringe es häufig mit sich, dass beide Phänomene fast automatisch in den Blick kämen, auch wenn der explizite Akzent auf der Macht des Widerstands liege.
- 62 Ross, *May '68*, 131.
- 63 Jacques Rancière, *Postface*, in: Faure/Rancière, *parole ouvrière*, 333.
- 64 Rancière schreibt im Nachwort zur Neuauflage von *La parole ouvrière* über den Beginn seiner Archivarbeit: „[...] *The Making of the English Working Class* d'Edward P. Thomson offrait le modèle d'une histoire du combat ouvrier intégrant toutes les dimensions politiques, sociales et culturelles d'une expérience historique, en traitant les ouvriers non plus en corps souffrants mais en êtres parlants et pensantes“. Faure/Rancière, *parole ouvrière*, 338. Von Andrew Lincoln gibt es 1978 auch eine begeisterte Besprechung des *History Workshops* am Ruskin College in *Les Révoltes Logiques*. Andrew Lincoln, *History Workshop*, in: *Les Révoltes Logiques* 7 (1978), 104–106.
- 65 E.P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, London 1963; Eric Hobsbawm, *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movements in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, New York 1959. Vgl. zur Geschichte der *Subaltern Studies* David Ludden, *A Brief History of Subalternity*, in: David Ludden, Hg., *Reading Subaltern Studies. Critical History, Contested Meaning and the Globalization of South Asia*, London 2002, 1–39.
- 66 Als bahnbrechend in dieser Hinsicht erweist sich eine Monografie von Ranajit Guha, der auch immer wieder als treibende Kraft für die Gründung der *Subaltern Studies Group* genannt wird: Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Durham/London 1999 (Erstausgabe 1983).
- 67 Chakrabarty, *Subaltern Studies and Historiography*, in: *Nepantla. Views from the South* 1 (2000), 9–32, 15.
- 68 Vgl. insbesondere Ranajit Guha, *The Prose of Counter Insurgency*, in: Ranajit Guha/Gayatri Chakravorty Spivak, Hg., *Selected Subaltern Studies*, New York/Oxford 1988, 45–84.
- 69 Insofern ist es merkwürdig, wenn Vincent Chamberlhac, einer der wenigen, der auf die Nähe zwischen *Les Révoltes Logiques* und den *postcolonial studies* hinweist, meint, Spivaks Frage, ob die Subalternen sprechen können, hätte die militante Herausforderung der Kollektive der 1970er Jahre viel später wieder aufgenommen. Vgl. Vincent Chamberlhac, *Du passé faisons table rase?, un vandalisme épistémologique?*, in: *Histoire@Politique* 23 (2014), <http://www.histoire-politique.fr/index.php?numero=23&rub=pistes&item=29> (10.8.2015).
- 70 Donald Reid macht in der Einleitung zur englischen Übersetzung von *La nuit des prolétaires* darauf aufmerksam, dass Rancière einerseits bewundernd von E.P. Thompson spricht, andererseits aber

eine Epistemologie entwickelt, die derjenigen von Thompson widerspricht: „Yet Rancière’s underlying epistemology differentiates him radically from both traditional Marxist historians of labor and their culturalist successors. These historians’ efforts to develop genealogies of working-class consciousness and socialist thought, he argues, mask the contradiction inherent in such entities.“ Donald Reid, Introduction, in: Jacques Rancière, *The Nights of Labor. The Workers’ Dream in Nineteenth-Century France*, Philadelphia 1989, xv–xxxvii, xxx sowie der gesamte Abschnitt „The Dialogue with labor history“, ebd., xxiv–xxx.

71 Guha, *The Prose of Counter-Insurgency*, 83.

72 Ann Laura Stoler, *Colonial Aphasia: Race and Disabled Histories in France*, in: *Public Culture* 23/1 (2011), 121–156. Auf S. 130 f. verweist Stoler explizit auf Rancière: „Or one might consider Jacques Rancière, also Algerian born, whose luminous work on philosophy’s poor has guided so much thinking about the subversion of authority and who in an interview in 2008, when asked about postcolonial studies and subjects, answered that he did not have to address these issues because there was no postcolonial studies in France.“ Das erwähnte Interview wurde von Sudeep Dasgupta geführt. Vgl. Sudeep Dasgupta, *Art Is Going Elsewhere. And Politics Has to Catch It. An Interview with Jacques Rancière*, in: *Krisis. Journal for Contemporary Philosophy* 1 (2008), <http://www.krisis.eu/content/2008-1/2008-1-09-dasgupta.pdf> (9.8.2015); vgl. hierzu auch Ruth Sonderegger, *Einheit, Zweifelt, (Un-)Gleichheit. Blinde Flecken – nicht nur bei Rancière*, in: *Einunddreissig. Das Magazin des Instituts für Theorie* 14/15 (2010), 112–118.